RECEBIDO EM: 11/09/2018
PRIMEIRA DECISÃO EDITORIAL: 06/11/2018
VERSÃO FINAL: 29/11/2018
APROVADO EM: 29/11/2018

Revista de Psicologia
ISSN 2179-1740

DA EPISTEME À ÁSKESIS: NOTAS SOBRE ASPECTOS ÉTICOS NO MÉTODO CARTESIANO

FROM EPISTEME TO ÁSKESIS: REMARKS ON ETHICAL ASPECTS IN CARTESIAN METHOD

Felipe Figueiredo de Campos Ribeiro [1]

Resumo

A antiga ideia de êthos, no âmbito da filosofia grega, antes mesmo de ter se tornado (com Aristóteles) objeto de um interesse especulativo e teórico, jamais esteve desvinculada da de áskesis - no sentido de exercício, prática, treino, modo de vida (mais do que no de ascetismo, tal como esta palavra passou a soar para nós depois do cristianismo). É lugar comum se afirmar que essa vinculação mais originária se desvaneceu abruptamente a partir do "momento cartesiano": que o racionalismo moderno e as ditas teorias do conhecimento que lhe sucederam submeteram todas as dimensões antigas do filosofar a exigências estritamente epistemológicas. Isso, de maneira a reduzir o domínio da ação racional (ou da razão prática) aos termos de teorias gerais de Filosofia Moral, Política ou do Direito (à questão de fundamentar e sistematizar a ação em termos universalistas). Na contramão desses dados, este ensaio tentará redescobrir alguns aspectos éticos no método cartesiano. Nos escritos de Descartes, é possível identificar elementos de filosofia prática em dois sentidos distintos, mais ou menos independentes entre si: por um lado, encontramos reflexões avulsas sobre moral e ética (as quais Descartes faz interagir com a sua cogitatio); por outro, é possível demonstrar como o próprio procedimento metódico ele mesmo não é outra coisa senão uma reorientação da ação que precede a aquisição do conhecimento e que é pré-condição para o aparecimento do verdadeiro. Isto, de maneira que a adoção de um método - de um caminho que vise a um fim (meta - hodos) - implicou para Descartes em uma conversão de si, na adoção de um modo de vida em constante exercício. Concluímos que a história da filosofia, tal como narrada hegemonicamente entre nós, acaba encobrindo esta espécie de áskesis que está implícita no método cartesiano.O que pretendemos neste artigo não foi senão apresentar algumas passagens da obra de Descartes que nos ajudam a enxergar de que maneira a atividade do pensamento (das Cogitationes) é, ao mesmo tempo, um incessante exercício de aprimoramento no modo de ser e de se conduzir no mundo imanente.

Palavras-chave: Descartes; áskesis; ética; filosofia prática; método.

Abstract

From the "Cartesian moment" the ancient ethos - which, in the Greek philosophy sphere, was organically personified as an askesis in the lives of philosophers and was never dissociated from any theory of knowledge - starts to take almost exclusively the speculative form. The rational action (or practical reason) domain becomes reduced to the terms of general theories about moral philosophy, politics or law (that is to ground and organize the action in universalist terms). Contrary to these facts, this paper aims to rediscover some ethical aspects in the Cartesian method. In Descartes' writings one can note elements of practical philosophy in two different senses, more or less independent of each other: on the one hand, we find reflections on morality and ethics (which Descartes interacts with his epistemological cogitatio); on the other, it is possible to demonstrate how the methodic procedure itself is nothing other than a reorientation of the action that precedes the acquisition of knowledge and how it is a precondition to finding the truth. This in a way that the adoption of a method implied for Descartes in a conversion of the self. We conclude that the history of philosophy, as it is mainly told among us, ends up covering up some askésis aspect implied in the Cartesian method. This article intends to present a few passages from the late work of Descartes that might help us to see aspects of practical philosophy that are usually perceived as the fundamental source of all modern theoretical rationalism.

Keywords: Descartes; practical philosophy; method; ethic.

1 Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Email para contatos: felipefdcr@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Seguindo o mesmo sentido das pesquisas de P. Hadot (2009), M. Foucault (2009) e Nehamas (1998)[1], este artigo objetiva redescobrir alguns aspectos éticos no método cartesiano.

O termo *êthos* (grafado com *eta*) remonta aos textos de Homero (século VII a.C.), nos quais aparece com o sentido de modos de viver que são costumeiros e usuais, mas que trazem ao mesmo tempo a signa da sabedoria. O termo *éthos* (grafado com *episílon*[2]) remonta às tragédias de Ésquilo (525 – 456 a.C), nas quais designa mais ou menos a mesma coisa, "mas, fundamentalmente, a tradição, no sentido de *o que é habitual*, corriqueiro, usual, etc.", e que também "vem a se impor como uma sabedoria" (SPINELLI, 2009 p. 9). Do inicio do século V em diante, a incidência da palavra, sem sair desse espectro semântico, é frequente – em Heráclito, Parmênides e Sófocles (nas peças *Ajax*, *Antígona* e *Édipo em Colono*), por exemplo – até ser captada e sistematicamente examinada por Aristóteles (384-322 a.C.) em *Ética à Nicômaco*. Nesta obra, na qual o filósofo afirma ter a virtude [a *aretê*] sido gerada "dos usos e dos costumes [*êthikê ex éthous*]" (ARISTÓTELES, 1970 *Ética à Nicômaco*, II, 1, 1103a), a ética é pela primeira vez tratada como um objeto definido do saber especulativo - como uma ciência específica, portanto.

Porém, consta na célebre passagem do Livro I (*Origem e precursores da filosofia*) de *Vida e doutrina dos filósofos ilustres* de Diôgenes Laêrtius que Sócrates foi "o introdutor da ética na Filosofia"[3] (LAÊRTIUS, I, 2008 p. 16). O testemunho de Sexto Empírico foi o de que já em Arquelau a ética ganhou centralidade filosófica[4]. O que isso quer dizer? Que, segundo a tradição antiga, a partir do exemplo socrático (ou do de seu mestre, pouco importa) - não obstante a posterior sistematização aristotélica -, o filosofar passou a dizer respeito a uma sabedoria daquilo que é corriqueiro e habitual, a uma sabedoria concernente ao modo como se vive. Com Sócrates, a educação e o cuidado da própria alma parece ter se instituído como pré-condição imprescindível à possibilidade de conhecimento dos princípios [da *arché*] da natureza exterior [*phýsis*]. Somente uma alma virtuosa, que se condiciona e se disciplina a si mesma antes de tudo, é capaz de "voltar-se para fora" para passar a examinar racionalmente o mundo. Sendo que tais "virtudes da alma", que são pré-condição, só podem ser "adquiridas pelo hábito e pelo exercício [*áskesis*]" (PLATÃO, *República* VII, 418e).

As virtudes da alma só podem ser adquiridas por aquele que, "num dia de grande geada, quando ninguém deixava a sua barraca, ou só o fazia com um mundo de agasalhos e os pés envoltos em feltro e peles de carneiro", saia com "o manto que sempre andava e, descaço, passeava sobre o gelo com mais desembaraço do que os outros com todos os sapatos" (PLATÃO, 2011 *O banquete*, 220b). Portanto, ascende às virtudes da alma aquele que, segundo as palavras do jovem Alcibíades, suportou como ninguém as fadigas e a fome da campanha militar; que, nos dias de fartura, nunca ninguém via embragado; que tinha enfim o completo domínio sobre si mesmo [*sôphrosýnê*]. A vida socrática é o exemplo axial a partir do qual posteriormente se desenvolverá, em diversos sentidos, uma multiplicidade de escolas e formas de vida filosóficas (a cujo exemplo pode servir tanto o Sêneca que solicitava a seus escravos que desfrutassem de iguarias suculentas à sua frente enquanto ele próprio alimentava-se de uma refeição frugal, quanto *O cínico* semi nú de Luciano de Samosata respondendo abarroadamente a Licino sobre o porquê da sua extrema pobreza[5]). Em suma, no mundo antigo, as diferentes modalidades de *áskesis* filosóficas não deixam dúvida de que, no limite, não ascende às virtudes da alma senão aquele que, antes, é capaz de dominar o corpo, de submetê-lo a determinados regimes de austeridade, de adotar um modo de vida de constante exercício de si sobre si. Para fazer a alma ascender aos conhecimentos puros é preciso antes *engajar-se*: disciplinar o corpo e a vida cotidiana.

Segundo o *Lexikon Greek-English* de Linddell e Scott (1983), a palavra *áskesis*, nos textos do período clássico, aparece o sentido de "exercício, prática, treino" de (ou em) "alguma coisa"; podendo significar também, "modo de vida, profissão (...) de uma seita filosófica ou religiosa"[6]. O *êthos* filosófico socrático - o seu modo de ser que deve se tornar "habitual" e "costumeiro" – é esse próprio modo de vida em constante exercício de autodomínio.

No que se segue, aquilo a que nos propomos não é um estudo filológico - procurar a reaparição nos textos cartesianos (escritos em latim ou em francês) das palavras e noções supramencionadas - mas fazer o esforço hermenêutico de compreender a vida filosófica de Descartes à luz da ideia de *êthos/éthos* enquanto *áskesis*, tal como legada pela cultura filosófica do período clássico grego cujo esboço traçamos ligeiramente acima.

Ao, através da radical dúvida metódica, ter deslocado do ser dos entes exteriores (*Res extensa*) para o ser do Sujeito (*Res cogitans*) o foco central do seu inquérito filosófico, o pensamento cartesiano produziu um deslocamento que mudaria para sempre os rumos da história da filosofia. Conquanto tenha registrado seu respeito pelos antigos[7], Descartes

pretendeu "recomeçar do zero", dar início a uma nova era para o pensamento: as mais variadas questões filosóficas que se multiplicaram ao longo de séculos pelas reflexões das mais variadas escolas – dos pré-socráticos aos escolásticos medievais – passam a se reduzir a uma única: à questão da substância pensante como o ponto a partir do qual tudo o mais pode (ou não) vir a ser conhecido.

O cartesianismo se desvincula da tradição escolástica – para a qual o dom do conhecimento e o próprio homem enquanto tal seriam efeitos da vontade divina – para fazer do homem, autônomo, o centro de todo conhecimento possível. Não há mais conhecimento possível na *exterioridade* sem que antes não estejam asseguradas as condições a partir das quais a *interioridade*, com efeito, *procede*. Pressupondo estruturas geométricas e aritméticas puras que seriam intrínsecas ao espírito e estariam a serviço de sua orientação[8] – contra as aparências, impressas também no espírito pelo turbilhão dos sentidos[9] – a filosofia de Descartes desvincula das ciências qualquer historicidade, porquanto pretenda figurá-las como sendo resultantes de deduções imediatas do pensamento:

> As *Meditações Metafísicas* podem ser lidas por elas mesmas, sem trato histórico. São escritas no presente e o presente que lhes convém é o presente intemporal dos princípios sempre atuais, ou sempre inatuais, como se preferir. Obra fundamental que introduz a possibilidade de todo o saber incontestável. (BEISSADE e BEISSADE, 2011 p. 7).

Não por acaso, Descartes inicia a *démarche* do seu *Discurso do método* apostando no bom senso de todos os homens: "O bom senso [*Le bon sens*] é a coisa do mundo melhor partilhada (...) o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens" (DESCARTES, 1996, p. 1-2). Independentemente da historicidade na qual se encontra mergulhado aquele que conhece, a Verdade passa a aparecer como realidade objetiva e da ordem natural; bastando, para isto, que o espírito cumpra rigorosamente o caminho metódico.

Passando a fazer da fundamentação das ciências a sua maior ambição, a filosofia cartesiana entra em uma tendência sem volta de desvincular da moral e da ética o conhecimento de tipo científico (epistemologicamente fundado). A partir da obra de Descartes – mas, evidentemente, também da de F. Bacon, T. Hobbes, etc. - a técnica e a utilidade voltadas à manipulação da natureza teriam sitiado e monopolizado de tal maneira o pensamento moderno, a ponto de mesmo o domínio da *ação* ter passado a constituir-se como objeto de pretensa fundamentação científica. É claro que já em Aristóteles o embrião dessa tendência estava semeado. Mas, o *êthos* - toda a razão de ser da sabedoria antiga (que, na sua historicidade, jamais se desvinculava de qualquer teoria do conhecimento) - transforma-se, na modernidade, exclusivamente em ciências políticas clássicas e, em seguida, em imperativo categórico e utilitarismo. Isto, de maneira a tudo – mesmo o domínio da ação – ter passado a ser encarado de um ponto de vista estritamente intelectualista: a ética e a política passam a não mais necessariamente estabelecerem uma relação direta com a orientação e as práticas da vida pessoal do filósofo, com o que entenderíamos como o *cuidado de si (epiméleia heautou)* antigo. O antigo *êthos* passa a ser preferencialmente pensado nos termos estritos de teorias gerais sobre moral, política, ou direito. Tudo passa a se reduzir a uma questão de fundamentar e sistematizar a ação em termos universalistas. Este intelectualismo teria feito nascer uma cultura filosófica e científica que

> (...) evita o estilo pessoal e a idiossincrasia o tanto quanto possível; que visa apagar qualquer personalidade singular que ofereça respostas a questões filosóficas, de maneira que tudo o que importa é a qualidade das respostas e não a personalidade que as oferece. (NEHAMAS, Op. Cit. p. 3).

Isto tudo é o que geralmente aprendemos, em nossos currículos de Filosofia, como tendo sido os efeitos do cartesianismo na cultura intelectual moderna. Contudo, revisitemos Descartes.

Em primeiro lugar, há, do que queremos colher deste filósofo, dois aspectos mais ou menos independentes entre si que convém serem distinguidos: por um lado, encontramos na obra cartesiana um Descartes que escreveu sim sobre moral e ética[10]; por outro – este segundo aspecto me parece ainda mais interessante, iniciemos por ele – é possível mostrar como o próprio procedimento metódico ele mesmo (o que possibilitaria o acesso às verdades objetivas) não é outra coisa, tal como sugere seu sentido etmológico originário[11], senão um *caminho*, uma *atitude*, um ritual que precede a aquisição do conhecimento e que é pré-condição para o aparecimento do verdadeiro. Isto, no sentido de mostrar como a adoção de um método – enquanto *caminho* que é precondição para aquisição da verdade – implicou para Descartes em uma conversão do modo de se orientar *no mundo*, sem a qual o acesso à verdade não é possível.

> Já faz um tempo que me dei conta de que, desde os meus primeiros anos, eu havia tomado por verdadeiras uma enorme quantidade de opiniões falsas, e que o que eu tinha desde então fundado sobre princípios tão pouco seguros não poderia ser senão muito duvidoso e incerto; de maneira que me era preciso, seriamente, uma vez na vida, me desfazer de todas as opiniões que havia recebido até então e adotado em minhas crenças. Isto, para começar tudo de novo, desde os fundamentos, caso eu quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Mas, me parecendo ser esta empresa muito grande, esperei atingir uma idade mais madura (...) na qual já estivesse mais apto e desempenhá-la. (...) Agora que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que já experimentei um repouso seguro em uma pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade a destruir todas as minhas antigas opiniões. (DESCARTES, 2011, p. 57).

Estas célebres palavras de abertura da Primeira das Seis *Meditações* (*De Prima Philosophia*) – intitulada *De iis quae in dubium revocari possunt*[12] – seguem o mesmo sentido destas outras, enunciadas ao início de *Discurso do método*: "Encontrei-me tão perdido entre tantas dúvidas e erros que me parecia que, ao procurar me instruir, não alcançara outro proveito senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância" (DESCARTES, 1996).

O primeiro aspecto notável à abertura das primeiras páginas de uma obra de Descartes é que toda a técnica heurística que atravessa a sua escrita consiste no relato de um trajeto pessoal. São diários filosóficos. O autor que fornece os fundamentos e a racionalidade que dão origem a toda esta padronizada e impessoal estrutura organizativa de trabalhos acadêmicos que praticamos hoje (forçosamente reproduzida neste próprio artigo), curiosamente, nasceu de uma escrita e de um percurso inteiramente pessoal e nada pré-determinado.

Desde 1619 Descartes declara ter tido a sua ideia fundamental de uma refundação geral do saber. De maneira que "já a partir do inverno de 1628-1629 ele iniciou a tentativa de realizar este projeto durante seis anos, e ele se retirou em Frise onde consagrou vários meses, seus primeiros meses de verdadeira vida filosófica, a um começo no campo da metafísica" (BEYSSADE e BEYSSADE, 2011 p. 10-11). Deste *processo* que envolve todo um "retiro" e uma adesão à "verdadeira vida filosófica" é possível tirar que o procedimento metódico cartesiano que é hoje conhecimento como imparcial e universal – que posteriormente virá se tornar um padrão geral adotado pelas ciências – na verdade se confundiu com a própria vida de Descartes. Portanto, revela-se como construção, criação; construção e criação resultantes do exercício pessoal de alguém profundamente implicado em seu próprio processo, em sua *autotransformação*.

Depois de aturdir-se com a conclusão de que tudo o que os seus sentidos lhe mostravam àquele exato momento poderia definitivamente estar lhe enganando, Descartes finaliza a sua segunda meditação com as seguintes palavras:

> Mas, porque é quase impossível se desfazer assim tão prontamente de uma antiga opinião será bom que eu pare um pouco neste ponto para que eu, pelo quão já me delongo nesta meditação, imprima mais profundamente em minha memória este novo conhecimento. (DESCARTES Op. Cit. p. 93).

As *Meditações* não têm este nome em vão. São *meditações* de fato: tratava-se de um serio processo de transformação pessoal. Na medida em que era aconselhável ao leitor que se desse o mesmo tempo para *meditar* que o autor havia se dado, cada uma das seis meditações Descartes recomendara que fosse lida em um dia diferente. Temos aqui a concessão de um tempo ao leitor para que incorporasse em sua vida o conteúdo apreendido. *Meditar* como um exercício espiritual incorporação e aprendizado profundo. No início de *Discurso do Método* encontramos uma advertência semelhante: "Se este discurso parecer demasiado longo para ser lido de uma só vez, poder-se-á distingui-lo em seis partes" (DESCARTES, 1996, p. 1). Pode-se então perguntar: como um método universal pôde ser deduzido de meditações que foram um processo profundamente particular de autocorreção e autotransformação?

> "(...) do começo ao fim desta breve obra [as *Meditações*] a verdade se funda ao mesmo tempo em que o leitor que medita se descobre e se transforma, ou se forma. Mas, certamente, é possível e talvez necessário situar este intinerário ideal em um itinerário particular, o de René Descartes, este gentil homem poitevino. O presente atemporal, conveniente à exposição dos princípios e à eternidade da sua validade foi em primeiro lugar o presente histórico de um caminho individual. (...) Quem fala nesta primeira frase da primeira Meditação? Qualquer pessoa,

> porque cada uma pode se reconhecer na situação; mas antes de tudo Descartes que por ela situa o percurso metafísico como seu próprio caminho, tal como a autobiografia do *Discurso* o havia explicitamente evidenciado em 1637". (BEYSSADE e BEYSSADE, 2011, p. 11).

Para ascender, portanto, às verdades objetivas há que se escolher por "um percurso metafísico como seu próprio caminho". No parágrafo V do *Discurso do método* lemos:

> Assim, o meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha. Os que se metem a dar preceitos devem considerar-se mais hábeis do que aqueles a quem as dão; e, se falham na menor coisa, são por isso censuráveis. Mas, não propondo este escrito senão como uma história, ou, se o preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, se encontrará talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele seja útil a alguns, sem ser nocivo a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza (DESCARTES, 1996, p. 4).

Não é intrigante constatarmos tamanha pessoalidade à introdução de um *Discurso* cuja pretensão, logo a seguir, será a de dar as coordenadas para a orientação correta da razão no sentido do conhecimento imparcial e objetivo do real? Em outras palavras, Descartes quis nos dizer que, sem pretender impor nada a ninguém, estava apenas compartilhando humildemente a maneira como se esforçou para conduzir sua própria razão. Mas acreditava piamente que esta, em todos os homens, caminharia numa única direção; direção esta que só o homem – e não Deus (o que não significa uma completa ruptura em relação à teologia) –, em suas propriedades naturais, poderia encontrar.

Fora a sua profunda insatisfação com as doutrinas teológicas, "incapazes de fornecer-me qualquer coisa de seguro nas ciências", o que motivou o Descartes que se sentira profundamente confuso ao término de seus estudos no Colégio dos Jesuítas de *La Fleche* a adotar, a despeito de seus contemporâneos, este próprio caminho:

> (...) logo que terminei esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. E, no entanto, estivera numa das mais célebres escolas da Europa, onde pensava que deviam existir homens sapientes, se é que existiam em algum lugar da Terra (DESCARTES, 1996, p. 4-5).

"Aos senhores decanos e doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris [trata-se do título da nota preliminar que serve como introdução às Meditações]" Descartes escreve:

> Sempre estimei que estas duas questões, Deus e a alma, eram as principais daquelas que deveriam ser demonstradas antes pelas razões da filosofia do que da teologia; pois, ainda que, a nós que somos fieis, seja suficiente crer que há um Deus e que a alma humana não morre junto com o corpo, certamente não parece ser possível poder persuadir jamais aos infiéis de aderirem a alguma religião, e quase nem mesmo a alguma virtude moral, se primeiramente não se lhes provar estas duas coisas pela razão natural. (...) tudo o que se pode saber de Deus pode ser mostrado por razões que não precisamos procurar fora de nós mesmos, nosso espírito sozinho é capaz de nos fornecer. (DESCARTES, 2011 p. 36).

Embora estas palavras possam parecer moderadas aos nossos olhos contemporâneos, foram inequivocamente arriscadas àquela época – porquanto tenham transgredido expressamente a doutrina teológica segundo a qual o espírito humano de nenhuma maneira seria soberano (independente da vontade divina) para deduzir o conhecimento sobre Deus e sobre a alma. Portanto, o perigo não esteve no fato de Descartes ter crido ou não nas verdades metafísicas de sua época, mas no de ter iniciado um processo de conceder autonomia ao pensamento. Aquilo que era um processo existencial gerado pela dúvida (pela tentativa de um distanciamento radical dos preconceitos advindos dos sentidos), era ao mesmo tempo a coragem de falar com franqueza em um determinado poder político – a igreja católica.

Percebendo os perigos que a primeira publicação das *Meditações* (1641-1642) representava aos dogmas teológicos, figuras ilustres da teologia e da

filosofia[13] fizeram duras objeções a Descartes. Isso o obrigou, em seguida, a redigir numerosas respostas explicando melhor diversos pontos da sua doutrina. Porém, diante da pluralidade de vozes que lhe objetam, Descartes vai:

> (...) pouco a pouco renunciando corrigir seu texto a ponto de que se tornasse o texto perfeito que, se colocando de acordo com os doutores pudessem conquistar a autoridade do dogma. Ele preferiu deixar que cada um de seus objetores objetasse livremente. Assim, ele transformou a antiga forma de diálogos (onde o autor onipresente faz falar o adversário fictício em uma linguagem um pouco suspeita) e a forma tradicional das sumas escolásticas (onde o autor seleciona ao seu arbítrio as objeções e se arroga o direito de concluí-las). A obra não tem todo o seu sentido senão neste jogo aberto onde a heterogeneidade dos interlocutores souberam achar, através da rudeza das trocas sem complacência, sua livre harmonia. Se aí, por um lado, Descartes perdeu a aprovação oficial da Sorbonne, por outro, o livro exerceu isto a que veio (...), a liberdade filosófica. (BEYSSADE e BEYSSADE, Op. Cit. p. 10).

Sobretudo em correspondências trocadas com Mersenne e com Mesland, diversas passagens evidenciam as hesitações de Descartes quanto às repercussões políticas de sua nova doutrina filosófica. Ele declara ter algumas vezes se privado de fazer certas declarações pelo receio de contrariar os teólogos: "Nada me impediu de falar da liberdade que temos em escolher seguir o bem ou o mal senão o fato de eu ter querido evitar, o tanto quanto pude, controversas com a teologia, mantendo-me nos limites da filosofia natural" (DESCARTES, 2013, p. 50).

Temos a figura do filósofo que se vê envolto em conflagrações, não mais com príncipes ou tiranos que deveriam aconselhar[14], mas com os dogmas da igreja. Também a filosofia moderna nasce a partir da crítica aos supostos saberes de uma dada tradição. Não mais a tradição política, retórica ou sofística, mas a teológica e escolástica desta vez. Há descontinuidade nas contingencias históricas (não são mais os mesmos agentes que ocupam o poder e tampouco são os mesmos os regimes políticos), mas há continuidade no que concerne a condição do filósofo. Em seu próprio contexto histórico, Descartes reatualiza a tradição antiga; e, mais especificamente, a socrático-platônica. Não apenas, como sempre fora mais enfatizado, na sua ambição fundamental pela eternidade e pela universalidade do saber ou na dualidade corpo *versus* espírito (este possibilitando o acesso à verdade e aquele obstruindo). Ele também reatualiza a tradição socrático-platônica porquanto sua vida apareça para nós com uma série de características semelhantes à do *cuidado de si* socrático[15].

Acusado de perverter a juventude, Sócrates (PLATÃO, 2011) decidiu fazer uso da própria palavra diante da tribuna, dispensando que sua defesa fosse feita pela via representativa de um advogado. Nesse contexto, ele aparece não apenas como o cidadão, dentre todos, que melhor conhecia a (ou com mais afinco estava em busca da) verdade. Era também (e, sobretudo) aquele que dizia, com franqueza, com verdade (na medida em que dizia o que dizia em dadas condições materiais), a verdade; aquele que, em um contexto muito determinado (que, em última instância, era de risco de morte), não fugia ao compromisso de dizer a verdade. É no sentido do nascimento, no interior de uma cultura como a nossa, deste tipo de *atitude* e de *performance* (mais do que *conhecimento*) – que não se curva diante da política, no sentido demagógico da palavra, que nunca abre mão da liberdade da palavra – que Hadot (2009) afirma ser a filosofia antiga "um modo de vida" (p. 417) e que Foucault (2009)[16] afirma ser o filósofo aquele que acaba se vendo obrigado sempre a um uso corajoso da palavra.

Para Descartes, de modo análogo, ascender à verdade não foi possível sem que antes uma opção existencial, uma decisão por uma nova maneira de viver, não tenha sido seriamente tomada e levada a cabo; e sem que, em tomando tal decisão e adotando tal novo modo de vida, não tenha se furtado em fustigar criticamente a sociedade intelectual na qual estava inserido.

Outrossim, no que concerne à questão do agir e da moral, Descartes – e isto não aparece com clareza no *Discurso do Método* ou nas *Meditações* – confessa, em carta de abril de 1637 a Mersenne, sua continuidade em relação aos romanos: ele crê, muito simplesmente, que os "*omnis peccans est ignorans*" [*Todo homem que peca é um homem que ignora*][17]. Em carta enviada a Mesland em 2 de maio de 1644, a mesma ideia se repete: "É certo, me parece, que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*[18] [*de uma grande luz no entendimento segue uma grande luz na vontade*]" (Ibid. 49).

Ao mesmo tempo em que afirma derivarem as boas ações (no sentido da moral) sempre do correto entendimento intelectual de algo, Descartes refere-se às paixões como sendo os ímpetos humanos que se deixam levar pelos sentidos, contra os quais seria sempre preciso praticar "um longo exercício e uma

meditação frequentemente retirada, cuja razão é que os nossos apetites e as nossas paixões nos dizem continuamente o contrário". Não haveria mais digna ocupação para o filósofo que a de "se acostumar a crer o que lhe diz a verdadeira razão e se guardar das falsas opiniões para as quais seus apetites naturais lhe levam" (Ibid. 46).

Em história da filosofia, poucos comentadores se lembram de fazer a interessante observação de que, em Descartes, o mesmo método – e entendamos esta palavra sempre como sinônima de *um modo de vida adotado* – que conduz à objetividade das ciências é também aquele que conduz à clareza a respeito de como bem agir e ao controle das *passions*. O *pensamento*, para Descartes, bem orientaria o homem em todas estas questões. Tudo aconteceria conjuntamente. Suas correspondências com a Elisabeth sejam talvez a mais inequívoca expressão dessa visão. A estudiosa princesa da Suécia pede que Descartes lhe esclareça:

> (...) como a alma do homem pode determinar aos ímpetos[19] do corpo que realizem ações voluntárias (não sendo aquela senão substancia pensante). Pois parece que toda a determinação de movimento se dá pela pulsão de uma coisa muda, à maneira como é impulsionada por aquilo que a move, ou mesmo da qualificação e figura da superfície desta última. A afecção física é imprescindível às duas primeiras condições, e a extensão à terceira. Esta você exclui inteiramente da noção que você tem da alma, e aquela me parece incompatível com uma coisa imaterial. Porque eu lhe demando uma definição da alma mais particular daquela que figura na sua Metafísica – quer dizer, de suas substancia, separada de sua ação – do pensamento. Pois, ainda que nós as suponhamos inseparáveis (o que, todavia, é difícil de provar face ao ventre da mãe e aos grandes desfalecimentos), como atributos de Deus, podemos, em os considerando a parte, chegar à uma ideia mais perfeita. (ELISABETH, 2013, p. 65, 66).

Ao que Descartes responde:

> (...) a questão que Vossa Alteza propõe parece-me ser aquela que se pode demandar com a maior razão dos escritos que publiquei. Pois, havendo duas coisas na alma humana das quais dependem todo o conhecimento que podemos ter de sua natureza – uma sendo o fato de que ela pensa e a outra sendo o fato de que, estando unida ao corpo, ela pode agir e padecer junto com ele – eu nunca disse quase nada a respeito deste último e me empenhei em deixar bem entendido somente o primeiro, porquanto meu principal proposito tenha sido provar a distinção existente entre a alma e o corpo. (...). Mas, Vossa Alteza vendo as coisas de forma tão clara a ponto de não lhe ser possível dissimular coisa alguma, tentarei aqui explicar a maneira como concebo a união da alma com o corpo e a maneira como ela lhe comanda o movimento. (DESCARTES, Op. Cit., p. 67-68).

Instado pelos questionamentos da princesa Elisabeth, o Descartes que tentava submeter à alma todas as pulsões do corpo é compelido a dissertar melhor sobre o caminho inverso[20]. Sobre a influência que as afecções do corpo surtiriam na alma: "(...) enfim, pela alma e pelo corpo, em conjunção, não temos senão a noção de uma união, da qual depende a da força que tem a alma de mover o corpo e a do corpo de agir sobre a alma em lha causando seus sentimentos e paixões" (Ibid. p. 68). A correspondência entre Descartes e Elisabeth marca:

> (...) uma peripécia na filosofia cartesiana, o último movimento pelo qual ela se revelou para si mesma: ela [a referida correspondência] não lha despedaça, mas lha imprime um novo equilíbrio; ela a descentra e a rescentra sem fazê-la perder sua raiz. (...) Para dizer em uma palavra, é o *ego* que assume sua forma última. (...) Esta metamorfose implica a passagem da teoria à prática, do olhar especulativo - senão reflexivo da *mens* sobre sua própria *cogitatio* – ao uso da vida. Logo, ela é indissociável de uma moral. (BEYSSADE, Op. Cit. p. 29-30).

Para o último período das reflexões cartesianas, o homem, compreendido em sua inteireza, não seria redutível a um entendimento puro, a uma potência intelectual que simplesmente estaria alojada no corpo como um piloto que comanda uma nave. As coisas não seriam tão simples assim. Embora nunca tenha abrido mão de dar supremacia à substância pensante, Descartes, a partir de determinado momento, passou a levar em consideração o constante concurso, o constante jogo de interinfluência, entre corpo e espírito:

> O homem toma o primeiro lugar, não como

> substancia, mas como pessoa. (...) cada homem é uma pessoa única dotada, conjuntamente, de um corpo e um pensamento: a noção de substancia será ausente em *Paixões da alma*, como a de pessoa [como um todo integrado] o será dos escritos metafísicos. Cada um pode sempre, por um retorno à reflexão metafísica, se reencontrar como ego ou coisa pensante, sustância distinta do corpo: de maneira que estas paixões mesmas não são mais que um gênero de pensamento dentre outros, *cogitationes* de segunda linha, porque intrinsecamente confusas. Mas, em outro sentido, cada *ego* não é senão uma instancia privilegiada sobre a realidade de uma pessoa: para um homem, como para uma mulher, mesmo a mais alta afetividade, as emoções interiores, os logros intelectuais que a alma excita ela mesma em si mesma imiscuem-se em um sistema integrado com as paixões e agem sobre o corpo. A vida ordinária não é mais exterior à filosofia. (Ibid. p. 32).

Para Descartes, nem a parte mais ínfima do corpo humano – exceto os órgãos cujos movimentos são involuntários – é a capaz de se mover senão a partir do comando das *cogitationes*. Portanto, um bom *julgamento* do real (o *conhecimento*, no sentido cognitivo) resultaria automaticamente em boas ações. Mas Elisabeth o teria obrigado a reconhecer ser a ação humana constantemente movida por *cogitationes* irrefletidas, "intrinsecamente confusas". Pois, naturalmente, é impossível refletir sobre os mínimos detalhes de tudo, sobre todos os aspectos do real, para agir, mover-se e viver. A vida prática só seria possível com algum nível de não reflexão, de automaticidade das ações. Entrevendo isto, Beyssade (2013) comenta:

> Descartes foi sempre perpassado por duas ideias extremas, que são como dois limites de uma visada moral: a ideia de uma perfeita mestria teórica, através da qual um entendimento totalmente esclarecido, dotado de uma ciência infinita, ditaria infalivelmente à vontade a escolha pelo bem; e a ideia de uma total obscuridade teórica, na qual a ausência da ciência reconduziria a vontade a se afirmar a si mesma e se bastar em suas resoluções. Mas, a realidade da moral está no interim entre estas duas ideias, na passagem da obscuridade à claridade. (...) por um lado certas verdades essenciais são adquiridas pelas certezas absolutas das ciências; por outro lado, a certeza metafísica também descobre uma ciência infinita, que não permitirá jamais ao homem suprimir de seu horizonte a parte do risco e do erro. Assim, é afirmada a necessidade de uma moral em cuja ciência e os seus limites – o entendimento e o que da sensibilidade lhe escapa – comunicam ao interior mesmo da vida ordinária e da sua conduta (p. 33).

Não por acaso, é possível constatar, em agosto de 1641 – portanto, no mesmo período em que estão começando a serem trocadas as correspondências com a princesa –, um Descartes que escreve o seguinte a Hyperaspistes:

> É certo que seria de se desejar tanta certeza nas coisas que dizem respeito à conduta da vida quanto aquela que é requerida a uma ciência; mas tampouco é muito fácil de demonstrar que não é preciso procurar nem esperar uma certeza tão grande no que respeita à conduta da vida. (...) se alguém quisesse se abster em absoluto da alimentação, tanto e por tão longo tempo que viesse a morrer de fome, sob o pretexto de não estar seguro de que não houvesse veneno misturado à sua comida - crendo-se assim não obrigado a comer, portanto -, porque ele não conheceria clara e evidentemente aquilo que teria presente diante de si para sustentar sua vida; e que, portanto, ele prefere esperar pela sua morte em se abstendo de comer a se matar ingerindo os alimentos: certamente este homem deveria ser qualificado como louco e acusado de ser autor de sua morte. (...) Não obstante a isto, este homem, claro, será obrigado a servir-se dos alimentos, escolhendo antes por fazer aquilo que lhe *parece* útil à aquilo que, de fato, o *é*. E isto é em si tão manifesto que me impressiono que o contrario tenha podido ocorrer a alguém. (DESCARTES, 2013, p. 49).

Narrando esta situação fictícia, a retórica cartesiana, na contramão de sua própria radical dúvida metódica, está reconhecendo que, para viver, para lidar com as mínimas situações da vida cotidiana, é preciso agir incessantemente conforme *a aparência*, antes do que conforme o *ser verdadeiro*. Isto, porquanto não haja tempo de averiguar a verdade de todas as mínimas coisas, de submetê-las ao método; sendo imperativo,

portanto, agir antes de conhecer. O que é *habitual* e *costumeiro* inunda forçosamente a vida cotidiana. Em larga medida, há sempre em jogo um conjunto de valores irrefletidos já incorporados ao sujeito – que, exatamente por serem irrefletidos, assumem o status de sabedoria prática - que lhe balizam as ações. Esta apenas aparentemente banal narração situa-se no extremo oposto daquela outra em que Descartes chega a submeter à dúvida sua própria existência ao se autodescrever ao pé da lareira:

> Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que toca as coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontra-se talvez muitas outras das quais é totalmente impossível duvidar: por exemplo, estou aqui sentado próximo ao fogo, vestido com um robe de cama, tendo estes papeis entre as mãos e outras coisas desta natureza. Como eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? (...) Tenho aqui que considerar que sou homem e que, naturalmente, costumo dormir e me representar nos meus sonhos a mesma coisa, ou algumas vezes menos verossímeis que os insensatos quando estão despertos. Quantas vezes me ocorreu sonhar à noite que eu estava neste lugar, vestido, próximo ao fogo, embora eu estivesse todo nu em meu leito? Parece-me presentemente que não é com os olhos que observo este papel, que esta cabeça que movimento não está deitada, que deliberadamente que escrevo e estendo esta mão, que a sinto: ou que ocorre no sono não parece mais claro e nem mais distinto que tudo isto aqui. Mas, pensando nisso cuidadosamente, relembro-me de ter sido frequentemente enganado, enquanto dormia, por semelhantes ilusões. Me atendo neste pensamento vejo manifestamente que não há índices conclusivos tampouco indícios muito certos pelos quais se pudesse distinguir claramente o estar desperto do estar dormindo, o que me aturde: e meu aturdimento é tal que já sou quase capaz de persuadir-me de que durmo. (DESCARTES, 2011, p. 60-61).

Esta passagem é de todos nós conhecida, ao passo em que a anterior dificilmente o seria. O Descartes que, através de correspondências, responde às objeções de doutores em teologia, que deserda um infiel discípulo, que instrui uma princesa – sendo, aliás, levado à redação de seu último tratado (*Paixões da alma*) a partir dos questionamentos por esta colocados –, parece se manifestar a propósito de problemas concernentes à correção na ação e no viver.

Em se tratando de uma Filosofia do *ego* – cujo procedimento, diferentemente do da Filosofia antiga, seria supostamente inteiramente solitário e auto dedutivo[21] – as correspondências de Descartes ganham aqui um especial importância. É a partir delas que o pensamento acontece a partir de uma relação de alteridade, a partir do contato com um *alter ego*[22] (é o âmbito no qual a produção do conhecimento está diretamente ligada a um processo mutuo de construção de si). Talvez não por acaso tenha sido também através das suas correspondências que Descartes dissertou sobre a questão das paixões e da moral; ainda que neste particular, como vimos, mesmo a máxima universal "*ego sum, ego existo*" (DESCARTES, 2011, p. 76) tenha sido "auto deduzida" por um Descartes que fez de seu *método* a sua forma de vida, a sua arte da existência.

A história da filosofia, tal como narrada hegemonicamente entre nós[23], prioriza um Descartes em detrimento de outro, tendendo a criar uma imagem cristalizada das coisas. Filosofar é retornar aos textos que supomos já conhecer (e cujas consequências presumimos já termos ter tirado todas) para redescobri-los sem cessar. Em que medida a *ratio* cartesiana representaria de fato um radical descolamento da *aretê* grega ou da *virtu* latina? Em que medida o cartesianismo representaria o início desta nossa era de progressivo desaparecimento da filosofia como forma de vida? O que pretendemos neste ensaio não foi senão apresentar algumas passagens da obra tardia de Descartes que talvez nos ajudem a enxergar aspectos de filosofia prática neste autor que costuma ser percebido como a grande fonte fundamental de todo o racionalismo moderno. Mas, indo um pouco mais longe, concluiremos deixando no ar um ligeiro questionamento que pode eventualmente vir a instigar pesquisas futuras; questionamento que ao mesmo tempo presta homenagem à temática do presente número dessa Revista.

Sabemos que o surgimento, a partir da segunda metade do século XIX, dos diferentes projetos de Psicologia Científica na Europa e na América do Norte, evidentemente, só pode ser compreendido no contexto histórico do triunfo do conhecimento científico nas sociedades ocidentais modernas. O impacto sem precedentes surtido na vida do homem moderno pelo rápido desenvolvimento das ciências da natureza, encorajou rapidamente as mais diversas tentativas de fundamentação metodológica das ciências humanas e sociais ao longo do século XIX e inicio do XX (a partir, no mais das vezes, do mesmo pano de fundo

epistemológico das ciências da natureza [naturwissenschaft]).

Isso senão para dizer que esta confusa multiplicação de projetos científicos mais ou menos incomunicáveis entre si que são as psicologias modernas nasceu do interior de uma cultura dominantemente epistemológica, com a qual sempre esteva comprometida e cujo ponto axial considerado a filosofia cartesiana. Não obstante à multiplicidade e complexidade das matrizes mais profundas do pensamento psicológico, parece consensual entre os psicólogos que cada teoria ou sistema em psicológica, em alguma medida, é uma tentativa de apreensão teórica (generalizante) do homem, que se dá a partir de um determinado método – método este que pressupõe um determinado Sujeito do conhecimento.

Todavia, será que manter em vista apenas esse horizonte puramente epistemológico é suficiente para se compreender a diversidade e complexidade do que se tornaram as psicologias? Os humanismos, os existencialismos, as psicologias sociais; as diversas modalidades de atividades éticas e políticas nas quais a psicologia contemporânea se envolve e toma partido; suas causas, lutas e bandeiras; os direitos humanos em defesa dos quais "as psicologias" tem saído às ruas; enfim, não conviria tratar de se começar a visar num horizonte histórico mais "ascético" para se compreender adequadamente esses fenômenos "psicológicos" (horizonte este que talvez não entre em contradição com o próprio cartesianismo)?

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Etica a Nicómaco* (bilíngue). Madrid: Instituto de Estudos Políticos, 1970.

BEYSSADE, J. M. e BEYSSADE, M. *Preséntation*. In.: DESCARTES, R. *Meditations Métaphysiques, Objetions et réponses suivies de quatre Lettres* (Bilingue). Paris : GF Flammarion, 2011.

BEYSSADE, J. M. Introduction. In.: DESCARTES, R. *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres.* Paris: GF Flammarion, 2013.

DESCARTES, R. *Meditations touchant le première philosophie*. In.: Descartes: Oeuvres philosophiques (Tome II). Paris : Éditions Garnier, 1987.

_____. *Meditations Métaphysiques, Objetions et réponses suivies de quatre Lettres***.** Bilingue. Paris : GF Flammarion, 2011.

_____. *Oeuvres de Descartes, tome VI "Discours de la méthode & Essais"*, p. 81. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

_____ *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: GF Flammarion, 2013.

FOUCAULT, M. (1982-1983). *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. Paris : Gallimard/Seuil, 2009.

_____ (1983-1984). *La courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Éditions Gallimard, 2009.

LIDDELL, H. G. ; SCOTT, R. *Greek-English Lexico*. New York : Harper & Brothers Press, 1883. (acessado em : https://archive.org/details/greekenglishlex00liddrich).

LUCIANO. *O cínico*. (tradução: Olimar Flores Júnior). Revista Kléos Nº 1. (p.254-275), 1997. Disponível em: Acesso em 31 de julho de 2017.

NEHAMAS, A. *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault.* Sather classical lectures (volume sixty-one). University of California Press: Los Angeles, 1998.

PLATÃO.*O banquete* (bilíngue). Belém: Edufpa, 2011.

REALI, M.; ANTISERI, D. *Historia da filosofia: do humanismo a Descartes*, v. 3. São Paulo: Ed. Paulus, 2004.

RIBEIRO, F. *Uma genealogia da genealogia foucaultiana a partir de Platão*. 2018. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.

SPINELLI, M. *Sobre as diferenças entre éthos com epsílon e êthos com eta.* Trans/Form/Ação, nº 32, v. 2. pp.: 9-44. São Paulo, 2009.

Notas

[1] Ver Qu'est-ce que la philosophie antique? (Hadot, 2009), Le gouvernement de soi et des autres, volumes I e II (Foucault, 2008 e 2009 – Cursos proferidos no Collège de France em 1983 e 1984 respectivamente) e Art of living: socratic reflections from Plato to Foucault (Nehamas, 1998). O que esses trabalhos têm em comum, grosso modo, é a tentativa de identificar no pensamento moderno ressonâncias de aspectos éticos provenientes da espiritualidade antiga.

[2] Ver Spinelli (2009) para saber mais sobre esta variação gráfica que se constata ao longo dos diferentes textos antigos.

[3] "(...) a filosofia teve uma origem dupla, começando com Anaxímandros e com Pitágoras. O primeiro foi discípulo de Tales, enquanto Pitágoras recebeu lições de Ferecides. (...) De um lado a sucessão passa de Tales a Anaxímandros, Anaximenes, Anaxagoras e Arquêlaos até Sócrates, introdutor da ética na filosofia" (LAÊRTIOS, I 2008, p. 16).

[4] "Para Arquêlaos de Atenas, mestre de Sócrates (...) a Filosofia se restringia ao estudo da física e da ética [tò physikòn kaì êthikón]" (Contra os Matemáticos, IX, 360 e VII, 14; SEXTUS EMPIRICUS, 1898).

[5] "Vocês não mais do que eles resistem às dificuldades e não menos se deixam vencer pelos prazeres. Comem como eles e como eles dormem e andam, muito embora não gostem tanto de andar quanto de serem carregados, como fardos, por homens ou por animais. Quanto a mim, meus pés me levam a qualquer lugar que eu queira ir. E sou capaz tanto de agüentar o frio quanto de suportar o sol escaldante, e ainda não me incomodar com o que nos fazem os deuses, pois sou um miserável, ao passo que vocês, por causa de tanta felicidade, não se contentam com nada e reclamam de tudo. Não querem aceitar as coisas que estão aí e pedem pelas que não estão . No verão pedem o inverno e no inverno o verão, no frio querem o calor e no calor o frio, da mesma forma que esses doentes enjoados, sempre queixosos da própria sorte. Mas, para eles, a causa é a doença, enquanto para vocês é o caráter" (Luciano, O cínico, 16, 1997, p. 273).

[6] Referência acessada online em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a)/skhsis

[7] "Embora a filosofia tenha sido cultivada pelos espíritos mais excelentes que já viveram (...), não conta ainda com coisa alguma da qual não se discuta e que não seja duvidosa". (DESCARTES, 1996, p. 17).

[8] "Considero que há em nós ceras noções primitivas, que são como que originais, sob o comando das quais formamos todos os demais conhecimentos". (DESCARTES, 2013 p. 68).

[9] "Ainda que as coisas gerais, a saber, os olhos, a cabeça, as mãos e coisas parecidas, possam ser imaginárias, é preciso, todavia, confessar que há coisas ainda mais simples e universais que são verdadeiras e existentes. (...) de maneira que não concluiremos mal se dissermos que a física, a astronomia, a medicina e todas as outras ciências que dependem da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; ao passo em que a aritmética, a geometria e as outras ciências desta natureza, que tratam de coisas muito simples e gerais, sem a preocupação de que elas estejam ou não presentes na natureza, contém qualquer coisa de certo e indubitável" (DESCARTES, 2011 p. 63). As ciências ligadas à matemática e à lógica pura, "muito simples e gerais", seriam naturais e apriorísticas ao Sujeito do conhecimento a ponto de estrutura-lo "psicologicamente". As ciências mais complexas, constituídas por "coisas compostas" (e, sobretudo, dependentes dos sentidos), seriam as mais passíveis de avaliações erradas. Dois dos procedimentos metódicos de Descartes para a fundamentação das ciências modernas – constantes em Discurso do método – consiste em decompor em quantas partes for possível o objeto para melhor e mais sistematicamente e partir sempre dos elementos mais simples para os mais complexos.

[10] Sobretudo nas correspondências e em Paixões de Alma, e menos nas Meditações ou no Discurso do Método - embora a terceira parte deste verse sobre "algumas das regras da Moral que se tirou desse método" (DESCARTES, 1996 p. 1).

[11] Meta: fim, objetivo; Hódes: caminho. Método: caminho adotado para consecução de um fim.

[12] Das coisas que se pode colocar em dúvida.

[13] Dentre os quais figuravam Thomas Hobbies – a quem Descartes se refere como "célebre filósofo inglês" – e Marin Mersenne – fiel confidente de Descartes, com quem este viria trocar diversas cartas respeitantes a temas morais.

[14] Caso dos antigos: Platão tenta aconselhar e a Dionísio de Siracusa (375 a.C.); Isócrates, a Nicolés (372-365 a.C.) - este, um caso bem sucedido -; Sêneca, a Nero (55 d.C.), etc.

[15] Para uma compreensão mais estreita desta temática na antiguidade, remeto-vos à leitura do 3º Capítulo (p. 56-128) de minha Tese de Doutorado (RIBEIRO, 2018).

[16] "A parresía é, portanto, em duas palavras, a coragem de dizer a verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade do que ele pensa". (p.14).

[17] Ele cita em latim – nesta carta que foi escrita em francês – este trecho de um verso de Ovídio. Eis a citação completa: "Você rejeita o que eu disse, que basta bem julgar para bem fazer; e, todavia, parece-me que a doutrina ordinária da Escola é que voluntas non fertur in malun, nici quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu (A vontade não se inclina na direção do mal senão na medida em que o entendimento lho representa como bom de qualquer maneira), de onde vem esta palavra omnis peccanis est ignorans (Todo homem que peca é um homem que ignora) (...) as boas ações das quais eu falo não se pode entender em termos de teologia, âmbito de onde se fala da graça, mas somente em termos de filosofia moral e natural, onde esta graça não é considerada". (Ibid. p. 43). Descartes se afilia à lógica socrática segundo a qual aquele que julga bem age bem; acrescentando que o bem agir não é uma questão de fé, mas de racionalidade. Descartes tenta separa a moral da fé.

[18] Em todas as passagens em que faz esta associação entre intelecto e ação Descartes faz a citação de um autor antigo e escreve em latim.

[19] Aqui, a palavra que aparece no texto é "espíritos" [comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps], que optei traduzir por "ímpetos", por parecer-me, esta palavra, mais conveniente ao sentido do que a princesa – que não raramente cometia erros ortográficos em sua correspondência em francês com Descartes, porquanto o francês não fosse a sua língua de origem (BEYSSADE, 2013) – quis imprimir.

[20] "Colocando o dedo, desde sua primeira carta, nesta dificuldade maior" – concernente a influencia das paixões – "Elisabeth conduziu Descartes a fazer o caminho em outro sentido" (BEYSSADE, Op. Cit. p. 30-31).

[21] "Onde a alteridade primeira e a mais indubitável é a de Deus, de um Deus que não tem costume de responder às cartas que lhe são endereçadas" (BEYSSADE, 2013 p. 14).

[22] "O verdadeiro correspondente é aquele que impõe a um só tempo, na correspondência, relance intelectual e afetivo e que, por isto, se coloca como alter ego". (Ibid. p. 14).

[23] "Descartes considerou importante demonstrar o caráter objetivo da razão e indicar as regras em que devemos nos inspirar para alcançar a objetividade. Nascido em contexto polêmico e em defesa da nova ciência, o Discurso sobre o método tornou-se a 'Carta Magna' da nova filosofia." (REALLI e ALTISERI, 2004 p. 285).